LIBERALISMO Y COMUNITARISMO: UN DEBATE INACABADO

Liberalism and Communitarianism: An Unfinished Debate

Rubén Benedicto Rodríguez*
Universidad de Zaragoza

Resumen

Este artículo ofrece una recopilación de los principales argumentos aparecidos durante tres décadas de debate entre liberales y comunitaristas. Por el bando liberal se recogen las tesis fundamentales expresadas por John Rawls en su *Teoría de la justicia* y la posterior reelaboración de sus ideas que resumirá la obra *El liberalismo político*. El trabajo pretende demostrar el modo en que las críticas presentadas por el pensamiento comunitarista, representado en este caso por Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor o Michael Walzer, han contribuido a la redefinición hecha por Rawls de la relación entre la persona moral, el ciudadano y la comunidad política, y también a las posteriores modificaciones que otros autores como Ronald Dworkin, Thomas Nagel o Joseph Raz han incorporado a la tradición liberal. Finalmente, la revisión de los argumentos se concreta en la actualidad en las diversas propuestas de corte republicano que liberales y comunitaristas asumen y en las que ambos contendientes comparten algunas tesis fundamentales sobre la buena sociedad y el mantenimiento de la salud democrática, aunque siguen discrepando sobre algunas cuestiones importantes.

Palabras clave: Liberalismo, comunitarismo, Rawls, política, comunidad.

Abstract

The present article offers a summary of the main arguments which have arisen during some three decades of debate between liberal and communitarian

* Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Correo electrónico: rubero@unizar.es. Fecha de entrega del artículo: 20 de abril de 2009. Fecha de aceptación y versión final: 15 de noviembre de 2009.

philosophers. The liberal faction is represented in the fundamental theses expressed by John Rawls *A Theory of Justice* and the later elaboration of his ideas is summarized in *Political Liberalism*. The latter attempts to demonstrate the way in which the communitarian critiques, represented in this case by Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor and Michael Walzer, have contributed to the redefinition made by Rawls of the relationship between the moral person, the citizen and the political community, and also to the later modifications that other authors like Ronald Dworkin, Thomas Nagel and Joseph Raz have incorporated into the liberal tradition. Finally, the review of these arguments currently takes shape in the diverse proposals of republican character, assumed by liberal and communitarian philosophers, and in which both contenders shares some fundamental theses on the good society and the maintenance of the democratic health, although they continue to differ on some important questions.

Key words: Liberalism, Communitarianism, Rawls, Policy, Community.

1. La polémica entre comunitaristas y liberales

1.1. Comunitaristas y liberales: ¿una distinción real?

Lo primero que resulta oportuno indicar es que los pensadores que la crítica especializada adscribe a uno u otro bando de la polémica presentan un conjunto de diferencias notables entre ellos. Tenemos, pues, que los términos que acogen en su seno a los pensadores de uno y otro lineamiento teórico son sólo orientativos. Se ha destacado que la tradición liberal es lo suficientemente extensa como para acoger filosofías con sesgos muy distintos. Lo mismo sucede con el comunitarismo, aunque, a diferencia de lo que sucede con el liberalismo, este término no goza de excesivo prestigio en el ámbito académico. Quizás esto explique porqué el grupo de filósofos que suelen ser tildados de comunitaristas habitualmente se presentan a sí mismos simplemente como críticos del liberalismo, liberales republicanos, individualistas comunitarios o liberales comunitaristas.

En este contexto, Charles Taylor —que, junto a MacIntyre, Sandel o Walzer, es considerado un comunitarista— muestra su incomodidad ante este rótulo al considerarlo confuso y de dudosa capacidad descriptiva.[1] Lo cierto es que presentar a un autor como comunitarista o liberal es sólo una forma de introducir su pensamiento, pero también de confinarlo en unos límites que resultan mucho menos precisos de lo que en un primer

1 Charles Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 181 y ss.

momento pueda parecer. De hecho, los autores clasificados en esta corriente no comparten una concepción teórica homogénea, únicamente comparten una «línea similar de críticas al liberalismo».[2] Así tenemos que lo que aúna a pensadores tan diferentes como MacIntyre, Sandel o él mismo es su crítica al liberalismo estándar, aunque debe reconocerse que utilizan argumentos con diferentes matices y acuden a tradiciones con aspiraciones también diversas. En cualquier caso, uno de los rasgos que identifica al grupo de los comunitaristas es que, frente a otros filósofos que han destacado la preeminencia de los derechos individuales o que han defendido la neutralidad del Estado sobre las concepciones del bien —por ejemplo, Rawls, Dworkin, Hayek o Nozick—, aquéllos subrayan la necesidad de la participación en la vida pública. Para ello estiman necesaria una mayor unidad entre los miembros de la comunidad que la que declaran los liberales. No obstante, Taylor opina que el comunitarismo se inserta en la tradición del pensamiento liberal de Tocqueville y considera «el comunitarismo como un tipo de liberalismo entre otros».[3]

Para comprender en profundidad los diversos polos del debate que se libra en el ámbito de la filosofía moral, jurídica y política es preciso adentrarse en los terrenos de la epistemología, de la antropología filosófica y hasta de la metafísica. En parte será, pues, inevitable incluir alguna referencia a estas cuestiones, porque a través de ellas aparecen referencias al tipo de razón práctica que para enfocar los diversos problemas utilizan ambos grupos, a la metodología de la que se sirven para intentar resolverlos, y a la comprensión sobre la libertad, la justicia, el respeto, la cultura, las instituciones y los derechos, que son los núcleos en torno a los cuales se han articulado las diversas argumentaciones.

A continuación se sitúa la discusión y se apuntan sus derivaciones, recordando de nuevo que es difícil trazar una línea tajante que separe a los representantes de ambos lados de la contienda porque la mayoría de sus representantes compartirían como irrenunciables ciertos supuestos: la necesidad de una fundamentación intersubjetiva de una moralidad culturalmente compartida, el reconocimiento de los derechos humanos, una mejor y más justa distribución de los bienes, etc.

---

2 Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 125.

3 María Elósegui, «Charles Taylor: los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui», *Debats*, 47, 1994, p. 42.

1.2. Perfilando el pensamiento liberal

Como expone Adela Cortina en *Ética aplicada y democracia radical*[4] fue la obra de John Rawls, *Teoría de la Justicia*,[5] la que definió los fundamentos de un nuevo liberalismo bien asentado frente al utilitarismo y desencadenó la polémica que todavía hoy continúan liberales de distinto signo y comunitarios de diverso tipo. Es obvio, en cualquier caso, que el liberalismo reúne bajo su seno a un conjunto de doctrinas heterogéneas en las que subyace una visión distinta del sujeto y también una propuesta ética y política diferente. Dentro de la tradición liberal podemos encontrar autores situados en una línea de liberalismo igualitario o social [*egalitarian liberals*] como Rawls o Dworkin y también otros que defienden la radical independencia del individuo proponiendo un liberalismo libertario o individual [*libertian liberals*] como Nozick o Hayek. La clasificación que divide a comunitaristas y liberales es sólo una forma de referencia no exenta de ambigüedades porque algunos autores comunitaristas —por ejemplo, Michael Walzer— no dudan en declararse a sí mismos «liberales» y calificar del mismo modo a algunos de sus colegas, como a Charles Taylor.

Lo que se opone al comunitarismo es alguna forma perversa que adopta el individualismo, pero no el liberalismo como cuerpo de pensamiento que defiende la autonomía y la libertad, aunque el modo en que desarrollan estos conceptos también difiera en ambas corrientes.

En el núcleo del liberalismo se detectan tres rasgos fundamentales: una apuesta por el respeto mutuo que permite la convivencia pacífica de personas con distintas concepciones de la vida buena; la aceptación del principio de no interferencia que impide intervenir en el desarrollo de los planes de vida de otros, siempre y cuando estos otros tampoco interfieran en los de los demás; y una composición diversificada y separada de las distintas esferas que componen la vida social (política, económica, religiosa…) La exposición paradigmática de estos principios se encuentra en el conjunto de la obra de John Rawls que puntúa magistralmente el artículo «Justice as Fairness: Political not Metaphisical».[6] Dicha obra ha sido

4 Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 31-32.

5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. Traducción castellana, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978.

6 John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphisical», *Philosophy and Public Affairs*, XIX, 3, 1985, pp. 233-251. Traducción castellana, «La justicia como equidad:

ampliamente comentada por autores de uno y otro signo, y constituye, en definitiva, el núcleo del debate en torno al que giran muchas de las cuestiones planteadas.

1.3. La respuesta comunitaria

Por su parte, el comunitarismo manifiesta el renacimiento, en los años ochenta, de las críticas de raíz aristotélico-hegelianas al liberalismo kantiano, aunque sobre todo emerge como respuesta, matización o rechazo al trabajo de Rawls, *Teoría de la justicia*. La base compartida por los autores comunitarios es su reacción frente a lo que juzgan una teoría fundamentalmente kantiana. En este contexto, uno de los libros en los que se vislumbran algunos puntos de la crítica comunitarista contra el liberalismo fue *Hegel y la sociedad moderna*,[7] escrito por Taylor y publicado en 1979. Esa crítica incluye el rechazo a un concepto de razón puramente formal, que es definido por Kant, al considerar que impide ofrecer contenidos concretos a nuestras obligaciones morales; aunque también censura el concepto de autonomía kantiano en tanto no considera en su justa medida la inmersión del individuo dentro de su comunidad.

Este libro de Taylor, y un conjunto de artículos suyos escritos sobre el «atomismo», junto a otras obras que emergen en el contexto norteamericano, dan forma al movimiento comunitario. Alasdair MacIntyre escribe *Tras la virtud*[8] como un intento de refundar una moral de raíz aristotélica, basada en virtudes y no en principios universales. Pero será la publicación en 1982 de *El liberalismo y los límites de la justicia*[9] la fecha que marca oficialmente el comienzo del debate. Este libro aparece estructurado como una crítica a Rawls, y en él Sandel acuña el término «comunitarismo» atacando la concepción de la justicia típicamente liberal que considera la prioridad de lo correcto o justo sobre lo bueno. Por último, destaca la obra de Michael Walzer *Las esferas de la justicia*[10] que critica la propuesta de justicia distributiva que aparece principalmente en la obra de Rawls.

---

política, no metafísica», *Diálogo filosófico*, XVI, 1990, pp. 4-32. Utilizo, sin embargo, para las citas la edición que aparece en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 187-229.

7 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

8 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981.

9 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

10 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983.

Es pertinente efectuar un aviso previo si deseamos perfilar los límites de la disputa entre comunitaristas y liberales. Ambos aceptan la existencia de valores morales que inspiren, en última instancia, la elaboración de normas jurídicas destinadas a garantizar una convivencia armónica entre ciudadanos. Ninguna de las dos corrientes identifica, por ejemplo, la moral con la voluntad de poder, o cree que la moral sea el resultado de un libre juego de fuerzas. Atendiendo a ello, desechan tesis que puedan remontarse a cierta interpretación de la filosofía nietzscheana y que, principalmente, se han desarrollado en el ámbito francés; me refiero a posmodernos como Derridá, Deleuze, Lyotard o Foucault. En este sentido, ambos aceptan el arbitraje de la razón práctica en la cuestión moral, sólo que con enfoques distintos cuyo sentido es el que conviene clarificar.

Para empezar, debe advertirse que el término «liberalismo» acoge en su seno una tradición tan extensa que sostiene posiciones políticas más antagónicas de las que pueden encontrarse entre algunos comunitaristas y algunos liberales. Hay quienes distinguen entre individualistas y comunitaristas según el peso que atribuyen a la comunidad en la formación de la identidad, o según la relación que establecen entre esta condición y las elecciones personales del sujeto; y hay quienes prefieren sostener que ambos grupos de pensadores son liberales sólo que algunos, como Rawls, optarían por subrayar los procedimientos democráticos frente a la filosofía, y otros, como Taylor, se inclinarían hacia la búsqueda de la verdad. Rawls afirma excluir en su argumentación las «pretensiones de verdad universal, o pretensiones sobre la identidad y la naturaleza esencial de las personas»;[11] sin embargo, Taylor incluye siempre una referencia al concepto de sujeto moderno autointerpretativo. En cualquier caso, las tendencias generales del liberalismo y del comunitarismo conceden desigual relevancia al individuo, a la comunidad, a lo particular y a lo universal.

2. El núcleo del debate

2.1. Rasgos generales

Cuando se pretende definir el movimiento comunitarista, se encuentran diferencias según el autor abordado, pero a grandes rasgos puede describirse como «una orientación filosófico-moral, que somete a una crítica metódica y moral la fundamentación individualista de la sociedad y de las nor-

11 John Rawls, «Justicia como imparcialidad: política...», p. 188.

mas sociales características de la autocomprensión racionalista 'de la' (o de 'una' determinada) modernidad».[12] Se observa, pues, que son el concepto de razón, deudor de nuestra modernidad filosófica, y su vástago primordial, la construcción de la sociedad en base a parámetros individualistas, los principales focos de la crítica comunitarista. El aire de familia que compartirían los autores antes citados se cifraría en su crítica, más o menos matizada, sobre los efectos perniciosos del individualismo como paradigma moral.

En otro intento de perfilar los rasgos comunes que presentan los críticos del liberalismo, Amelia Valcárcel declara que «comunitaristas son aquellos autores que, fundamentalmente, sostienen que los derechos individuales han de ceder, en ciertos casos, ante los derechos de la comunidad; y que con ello la moralidad del conjunto —incluida una práctica mejor de la individualidad— aumenta».[13] La afirmación de Valcárcel es un tanto genérica, pero, en cualquier caso, MacIntyre y los demás observan que las sociedades en las que los derechos individuales, fundamentados sobre una perspectiva subjetiva, parecen estar asegurados, no son capaces de evitar la insolidaridad y el debilitamiento de los lazos comunitarios.

Particularmente representativa del comunitarismo es la línea de pensamiento que se expresa en la revista estadounidense *The Responsive Community*, dirigida por Amitai Etzioni, y que se ha convertido en un órgano de expresión que aglutina las ideas de los defensores de la comunidad. Define su propósito el siguiente texto:

> Los hombres, las mujeres y los niños americanos son miembros de muchas comunidades [...] y del mismo cuerpo político. Ni la existencia individual ni la libertad individual pueden mantenerse por mucho tiempo fuera de las interdependientes y solapadas comunidades a las que pertenecen. Tampoco puede sobrevivir durante mucho tiempo una comunidad sin que sus miembros le dediquen algo de su atención, energía y recursos para los proyectos compartidos. La persecución exclusiva del interés privado erosiona la red de los ambientes sociales de lo que dependemos, y destruye nuestro compartido experimento de autogobierno democrático. Por estas razones, nosotros mantenemos que los derechos de los individuos no pueden preservarse durante mucho tiempo sin una perspectiva comunitaria. Una perspectiva comunitaria reconoce tanto la dignidad humana individual como la dimensión social de la existencia humana.[14]

12 Otto Kallscheuer, «El liberalismo comunitario de Michael Walzer», *Debats*, 39, 1992, p.44.

13 Amelia Valcárcel, *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de Hoy, 2002, pp. 116-117.

14 Amitai Etzioni, «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», *The Responsive Community*, Volume 2, Issue 1, 4, Winter 1991/1992, p. 4.

Como también subraya esta corriente, la intención del comunitarismo no es revocar la autonomía o anular el disenso, sino precisamente hacer posible la libertad política en un marco democrático. La perspectiva individualista y liberal no ha sabido construir un yo responsable y solidario; la sociedad está fragmentada y es preciso reforzar el valor de la comunidad para conseguir que el individuo se sienta responsable respecto a ella. En el fondo, la pretensión de estos autores es culminar una labor en la que la filosofía se ha visto interesada desde Hegel: el intento de construir una moral social desde una perspectiva colectiva. Por supuesto, esta pretensión se basa en el supuesto según el cual la comunidad es fundamental para la formación de la identidad moral de los individuos y para el desarrollo de la misma, y concluye en una tarea que, según Victoria Camps, «responde a la convicción de que sin comunidad moral no hay individuos morales».[15]

En un primer acercamiento clasificatorio de ambas propuestas, podría decirse que los liberales subrayan el valor del individuo y la autonomía, mientras que los comunitaristas defienden el sentido de pertenencia a la comunidad y la propia comunidad; sin embargo, la idea subyacente a la crítica que los comunitaristas efectúan sobre los liberales es que el individuo no puede pensarse de forma aislada, con independencia de la comunidad que da origen a la formación de su identidad, y que permite o coarta el desarrollo de su libertad. Precisamente, es la importancia concedida al individuo y a su autonomía de donde se infiere que es necesario atender a las circunstancias sociales que condicionan la formación de su identidad y el desarrollo de su autonomía. De hecho, aquellos que defienden el comunitarismo democrático tienen en común con los liberales muchos de sus objetivos fundamentales. Cualquier respuesta adecuada a la cuestión transcurre por la conexión entre los dos polos del problema: el individuo y la comunidad. A juicio de los comunitaristas, el asunto estribaría en que el liberalismo ha otorgado una preeminencia exagerada al individuo, concebido como un átomo, hasta el punto de asfixiar el proyecto ilustrado de la autonomía del sujeto. Si se desea un verdadero autogobierno de los ciudadanos, resulta necesario fortalecer los lazos de unión entre el individuo y la comunidad. Por esta razón, desde las filas del comunitarismo, se ofrece una noción de la sociedad política que fortalece la unión entre los miembros que la componen. Así, resulta que la noción de comunidad que manejan entiende que la sociedad política es algo más que una mera asociación organizada para la consecución de determinados propósitos individuales. Se

15 Victoria Camps, *Una vida de calidad*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 147.

espera que el marco político común cree también una comunidad de valores que anime al individuo a asumir compromisos con valores colectivos, como son la reciprocidad, la confianza o la solidaridad. Estos valores poseen características especiales, en el sentido de que no pueden ser disfrutados por los individuos con independencia de los demás, son necesarios vínculos fuertes dentro de sus miembros. Por este motivo, la comunidad no puede ser presentada como un mero agregado de átomos que mantienen relaciones mutuas sólo en la medida en que dichas relaciones contribuyen a la consecución de los intereses de cada uno de ellos. Para los comunitaristas, los miembros de una comunidad compartirán, al menos, una noción sobre el bien común y ciertos vínculos afectivos de estimación. Desde luego, en las relaciones comunitarias se modifica el punto de equilibrio, no rige el principio de «a cada quien, según su contribución», como sucede en las relaciones de intercambio egoísta, sino que «apenas nos importa la contribución del otro; a lo que atendemos es a sus necesidades».[16]

En el fondo, las propuestas teóricas que suscriben los autores comunitarios representan sobre todo un conjunto de objeciones a la obra de Rawls, *Teoría de la justicia*, y a la multiplicidad de trabajos afines a los que dicha obra dio lugar.[17] Según la crítica comunitarista, las usuales propuestas teóricas liberales implican: una concepción implícita de la persona imbuida de «atomismo», así como una equívoca y falsa distinción entre lo privado y lo público (lo personal y lo político) que origina una pretendida neutralidad estatal sobre las diversas concepciones del bien. Sin embargo, es importante subrayar que, a raíz de las críticas de estos autores, el propio Rawls elaboró su contrarréplica, revisó el formalismo de su doctrina moderando su procedimentalismo y aceptó ciertos aspectos de la crítica comunitarista en *El liberalismo político*.[18] En este segundo libro Rawls recoge ciertas objeciones hechas a *Teoría de la justicia* e intenta responderlas.[19]

---

16 Antoni Domènech, «Individuo, comunidad, ciudadanía», en José Rubio-Carracedo *et al.* (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, p. 36.

17 Es famosa la cita de Robert Nozick según la cual *Teoría de la justicia* «es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen.» Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México, F.C.E., 1988, p. 183.

18 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Traducción castellana, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996. Esta obra reúne varias revisiones de conferencias que ya habían sido publicadas y que en su conjunto representan una serie de ajustes a su *Teoría de la justicia*.

19 Gran parte de estas contrarréplicas habían aparecido en dos artículos que marcarían el puente entre sus obras: John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 9, 1980, pp. 515-572; y «Justice as Fairness: Political…».

En esta segunda etapa del pensamiento de John Rawls ya no se propugna el liberalismo «comprehensivo» de su primer libro porque éste supone que hacerlo sería suscribir lo que denomina una «teoría completa», lo cual conduciría a excluir a otros individuos que sostuvieran una «doctrina completa» distinta. Es oportuno indicar que Rawls entiende por «doctrina comprehensiva o completa» aquella que tiene un contenido metafísico, moral o religioso, y no tiene por qué coincidir con una teoría política liberal. Esta nueva posición se funda en la idea de que la teoría política liberal que Rawls expone prescinde en su fundamentación de planteamientos de carácter antropológico o metafísico, y se basa únicamente en el funcionamiento de las instituciones básicas de las sociedades democráticas occidentales.

Rawls se encarga de aclarar en *El liberalismo político* que su teoría de la justicia liberal es una doctrina estrictamente política, no una filosofía del hombre que implique un ideal moral completo. De este modo, insiste en reformular el alcance y los presupuestos de su primera teoría buscando lo que él denomina «estabilidad», esto es, pretendiendo que su nueva formulación pueda ser aceptada por todos los ciudadanos en cuanto personas «razonables» y «racionales»; y por eso apela a su razón pública. Ahora se conforma con una liberalismo menor, uno «estrictamente político».[20] El resultado es una versión moderada del liberalismo, aunque en ella todavía se encuentren importantes desacuerdos con las posturas defendidas por los pensadores comunitaristas.

También hay que resaltar que el primer avance del comunitarismo fue seguido de un alud de contrarréplicas liberales que, del mismo modo, han obligado a éste a moderarse. En la actualidad, tras veinte años de disputa, las posiciones de unos y otros se encuentran en la mayor parte de los casos mucho más matizadas.

A continuación se analizan las principales críticas que desde la perspectiva comunitarista se han vertido contra el liberalismo para aclarar los términos de la disputa y situar las diversas posiciones que unos y otros sostienen respecto a cuestiones más concretas del ámbito moral y político.

20 Roy C. Macridis y Mark L. Hulliung, *Las ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Alianza, 1994, p. 364.

2.2. El concepto de persona

En primer lugar, el debate actual presta atención a lo que se denomina «*el individuo en relación*»,[21] al individuo situado dentro de una comunidad, o incluso situado dentro de varias comunidades al mismo tiempo que integran a los individuos diversamente interrelacionados. Atendiendo a esta perspectiva, la concepción de la persona propia del liberalismo igualitario aparece sintetizada en la idea rawlsiana según la cual «el yo es anterior a sus fines».[22] Lo cual significa que, más allá de su pertenencia a un grupo, categoría, entidad o comunidad, los individuos tienen la capacidad de cuestionar tales relaciones, aun de separarse de ellas si así lo prefieren. Atendiendo a estas consideraciones, cuando el comunitarista Michael Sandel interpreta a Rawls, escribe:

> La prioridad del yo sobre sus fines significa que no soy un mero receptáculo pasivo de objetivos, atributos acumulados y propósitos recogidos por la experiencia, ni simplemente un producto de la variedad de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un activo y voluntario agente, distinguible de su entorno y capaz de elección.[23]

La perspectiva de Rawls hace del sujeto una unidad soberana de elección, donde los fines son elegidos antes que dados. Los actos volitivos, objetivos, propósitos y fines son «escogidos» antes que «descubiertos», y ello significa que el yo es irreductiblemente antecedente a sus fines y valores, y nunca constituido por ellos. Parece que el sujeto es el poseedor de una identidad definida previamente a su concepción del bien. Sin embargo, para el comunitarismo la identidad del sujeto se encuentra esencialmente marcada por la pertenencia a ciertos grupos. El individuo nace y se desarrolla como un ser autónomo a través de ciertas prácticas propias de la comunidad a la que pertenece y que le confieren su particular identidad. Los vínculos que necesariamente se establecen en este proceso de formación de la identidad son considerados valiosos en cuanto son esenciales para la autodefinición. Según Charles Taylor, la identidad se define a partir del conocimiento de dónde se halla uno ubicado, de cuáles son nuestras relaciones y compromisos.

---

21 Javier Muguerza, «Ciudadanía: individuo y...», p. 20.
22 John Rawls, *Teoría de la justicia*..., p. 619.
23 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*..., p. 19.

Tanto Sandel como MacIntyre[24] rechazan explícitamente el presupuesto rawlsiano según el cual las personas «escogen» sus fines en función de sus intereses o preferencias; para estos autores sería más adecuado afirmar que las personas los «descubren» en función de las prácticas y valoraciones propias de los grupos a los que pertenecen, ayudándose del relato que construyen sobre su propia identidad. Por el contrario, la esencia de la persona descrita por Rawls en la «posición original» separa al sujeto de sus fines; de manera que describe a los sujetos del pacto social en una posición que no es en modo alguno suscrita por la experiencia moral: Rawls recurre al «velo de la ignorancia», según el cual los integrantes del pacto que van a gestar los principios de justicia desconocen su situación política y económica, así como el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar, con el fin de que la ignorancia respecto a todos estos asuntos garantice la imparcialidad. La crítica comunitarista afirma que la concepción del individuo concreto y encarnado es un modelo más correcto y exacto, una mejor concepción de la realidad, que la del individualismo liberal. El concepto de persona defendido por Rawls no da cuenta exacta de la experiencia moral y no resulta coherente como teoría filosófica de la naturaleza humana.

Ante estas evidencias, Rawls se defiende indicando que él no pretende describir la naturaleza de la persona, sino sólo expresar el derecho fundamental que protege al individuo integrante de las sociedades democráticas occidentales para revisar y modificar su orientación fundamental hacia el bien, lo cual incluye en algún momento la introducción de un distanciamiento respecto a la matriz social de donde emergen los significados y los diferentes sentidos que permiten a los sujetos detectar el bien. Sin embargo, sostiene Sandel que la perspectiva que adopta Rawls es irreal porque «la justicia como equidad concibe la unidad del yo como algo establecido previamente, diseñado con anterioridad a la elección que éste hace en el curso de su experiencia».[25] Para que los principios de justicia previstos por Rawls fueran escogidos se requieren personas provistas de virtudes y una moral ciudadana que anteceda al pacto. Más aún, según Sandel, la propuesta rawlsiana implica que los fines de una persona no son vistos como algo constitutivo de ella,[26] de manera que los proyectos que el individuo comparte con su comunidad nunca serán valorados como una parte inte-

---

24 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*...; y A. MacIntyre, *After Virtue*...
25 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*..., p. 21.
26 En John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory…», pp. 544-545.

grante y fundamental de su propio ser. Por tanto, dicha visión parece excluir la posibilidad de que el individuo sienta obligación hacia su comunidad al margen de su interés particular. Por eso el yo rawlsiano, al ser un sujeto que «elige» sus fines en lugar de experimentar su «descubrimiento», preferirá crear las condiciones políticas que otorguen prioridad a la elección y no el autodescubrimiento.[27]

Partiendo de este tipo de consideraciones, curiosamente es Taylor en su artículo «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate»[28] quien clarifica la intención crítica de Sandel en un punto importante. Según Taylor, lo que Sandel está intentado objetar a Rawls es que «el principio de la diferencia», que alude a una organización social donde las desigualdades económicas y sociales redunden en beneficio de los menos aventajados, exige de una concepción de la persona vinculada hacia su comunidad de un modo más intenso que aquella noción rawlsiana que muestra a unos sujetos mutuamente desinteresados. Es decir que, el valor moral concedido a la solidaridad que se infiere del «principio de la diferencia» implica una concepción fuerte de la comunidad, dado que en una sociedad donde no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, la insistencia en la aplicación de ciertas reglas de redistribución igualitaria resultaría harto difícil. En realidad, para Taylor, el sentido de compromiso mutuo que emerge del «principio de la diferencia» «sólo puede sostenerse a través de yos vinculados que comparten un fuerte sentido de comunidad».[29] Este subrayado de Taylor sobre la crítica de Sandel convierte este argumento en una poderosa réplica a la teoría rawlsiana, concediéndole una mayor radicalidad y profundidad. En puridad, lo que Taylor achaca a Rawls es haber postulado un punto de vista extrasocial para elaborar sus principios de justicia, cuando el campo de disputa debiera ser el compromiso metaético que se sostiene sobre la aceptación de la comunidad como fuente de valor moral. Más lejos aún, el debate atañería al método seleccionado para justificar los principios de justicia y, por extensión, afectaría a la delimitación del poder estatal.

Ante las presiones comunitaristas, la teoría del segundo Rawls se repliega pretendiendo su aplicación a partir de las ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. La teoría típicamente liberal que Rawls describe deja de lado el haz

27 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*..., p. 22.
28 Charles Taylor, «Cross-Purposes…», pp. 181-203.
29 Charles Taylor, «Cross-Purposes…», p. 243.

de teorías desarrolladas por lo comunitaristas sobre cómo han de orientar sus vidas los individuos en general. Sin embargo, Rawls no admite que la teoría liberal defienda que sea obligatorio desprenderse de nuestros valores, de nuestros compromisos o de nuestros vínculos con los demás; de hecho, cree que en nuestros asuntos personales podemos mantener compromisos, lealtades y afectos, incluso admite sin más las observaciones de Sandel sobre la fenomenología de nuestra experiencia moral. En definitiva, efectúa un repliegue al postular que su teoría de la justicia se refiere al concepto de persona entendida exclusivamente como ciudadano, esto es, en el ámbito político. Pero, en ese caso, Rawls da por sentado aquello que precisamente Taylor quiere debatir porque, en ese sentido, el liberalismo debiera aportar las razones por las que reduce el problema aceptando una tesis política mínima. Es la exclusión de este tipo de reflexiones lo que conduce a los liberales a establecer su drástica división entre lo privado y lo público, entre lo personal y lo político, lo político y lo moral. Y es esta concepción lo que les exige eludir sus propias concepciones sobre el bien en sus discusiones públicas sobre el alcance del poder coercitivo del estado. Al fin y al cabo, Rawls impide que la deliberación sobre los principios de la justicia emerja a partir de una concepción sustantiva sobre el bien, exigiendo que las creencias morales que dan sentido a la vida de los individuos queden al margen de la vida política. Sin embargo, para muchos, esta concepción de la política equivale a adoptar una postura esquizofrénica.[30]

2.3. La vinculación a la comunidad

Esta acusación conduce a la segunda de las cuestiones. Los comunitaristas acusan a los liberales de exponer en sus teorías una forma de individualismo asocial dado que, para ellos, la sociedad es sólo un objetivo más de los sujetos previamente individualizados y no un ingrediente de su personalidad. Es decir, se acusa al liberalismo de considerar a los sujetos políticos capaces únicamente de tomar decisiones aisladas, y de considerar la cooperación simplemente por los beneficios que reporta a los individuos aislados de todo vínculo social. Sin embargo, Rawls parte de una idea fundamental según la cual la sociedad es un «sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales».[31] El bien de la comunidad política

30 El propio Ronald Dworkin reconoce la esquizofrenia que el comunitarismo achaca al liberalismo cuando éste adopta una estrategia discontinua entre ética y política. Cf. Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 57.

31 John Rawls, *El liberalismo político*..., p. 39.

radica en participar en un sistema cooperativo para el beneficio mutuo donde los individuos son ontológicamente anteriores a la sociedad. De esta posición, Sandel interpreta que, para Rawls, la comunidad en la que el individuo se desarrolla no es un elemento relevante de su identidad y que, por consiguiente, entiende de manera pobre la comunidad política, no reconociendo la importancia de bienes humanos específicos cuyo contenido es intrínsecamente social y soslayando la posibilidad de que el bien de la comunidad pueda comprometer o transformar al yo. Aquello a lo que Rawls no presta la suficiente atención es, según Taylor, Sandel y MacIntyre, que hay una serie de capacidades humanas que sólo se desarrollan gracias a la vida en comunidad. Para éstos, es la sociedad quien permite el desarrollo de estas capacidades y las define; siendo algunas de estas capacidades más importantes, al menos: la racionalidad, el carácter de agente moral del sujeto y su autonomía; aunque Taylor añadiría el lenguaje como vehículo que hace posibles la adquisición, el desarrollo y la transformación de estas capacidades. De manera que puede concluirse que, a pesar de que Rawls subraya en *El liberalismo político* la idea de la «cooperación» entre los agentes que llevan a cabo el contrato social, con el fin de superar las críticas sobre su «atomismo», se observa la persistencia de una misma perspectiva que no concede el suficiente cuidado a la inmersión del individuo en la comunidad y a los bienes que sólo a través de ella pueden darse. Rawls se defiende argumentado del siguiente modo:

> Decimos que las personas razonables no están movidas por el bien general como tal, sino por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con las demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar en ese mundo social, de manera que cada uno resultase beneficiado junto con los demás.[32]

Sin embargo, el punto de vista rawlsiano continúa siendo aquel en el que el individuo sólo está obligado a cooperar cuando él obtenga una «ventaja racional», esto es, cuando resulte beneficiado.[33] Ésta es la perspectiva que filósofos comunitaristas como Sandel no pueden aceptar porque, para ellos, la vinculación de los sujetos con su comunidad es constitutiva y constituyente. Digamos que la pertenencia a la comunidad les permite alcanzar un tipo de bien humano que no alcanzarían por sí mis-

32 John Rawls, *El liberalismo político*..., p. 81.
33 John Rawls, *El liberalismo político*..., p. 46.

mos y, por este motivo, el compromiso respecto a la comunidad es independiente de las previsibles ventajas que razonablemente los sujetos puedan esperar alcanzar.

En síntesis, mientras que para los liberales la relación del individuo con la comunidad se cifra en el interés propio, otorgándole a la sociedad un mero papel instrumental, los comunitaristas señalan el aspecto social de las concepciones de bien del sujeto. Por estas razones, para los críticos del liberalismo, no se trata de hacer de lo comunitario un fin en sí mismo, sino de reconocer un liberalismo comunitarista como proyecto de integración social.

Los pensadores como Taylor que defienden la importancia que posee la comunidad en la configuración de la identidad personal y en la orientación moral del individuo, consideran que los usuales planteamientos liberales presentan una concepción antropológica del ser humano en el que se destaca un sujeto desvinculado, atomizado, desarraigado e interesado en su sociedad sólo en la medida en que ésta le permite desarrollan su plan de vida individual. Intentando eludir la crítica comunitarista, Rawls expone una serie de aclaraciones en *El liberalismo político* para matizar que, aunque en los principios de su teoría de la justicia como equidad subsiste un ideal de persona, éste no es un concepto metafísico, ni moral, sino estrictamente político, que considera a las personas en su vertiente ciudadana definidas del siguiente modo:

> En primer lugar, los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con facultad moral para tener una noción de bien. Eso no quiere decir que, como parte de su concepción política, se entiendan a sí mismos inevitablemente ligados a la búsqueda de la particular concepción del bien que abrazan en un momento dado. Ocurre más bien que, como ciudadanos que son, consideramos que son capaces de alterar esa concepción por motivos razonables y racionales, y que pueden hacerlo si lo desean.[34]

Con esta enmienda Rawls desea esclarecer que su pretensión no es exponer la naturaleza del yo, ni el problema de la conformación de la identidad en el marco de las relaciones comunitarias. Su concepción se refiere a la identidad pública de las personas en lo tocante a sus derechos básicos y deja fuera su identidad privada, su dimensión ética: excluye sus vinculaciones constitutivas específicas y sus valores éticos. Es decir, subraya que su concepción del sujeto se mueve en un nivel distinto al propuesto por Taylor. Rawls está obligado a aceptar, como Taylor indica, que la comuni-

---

34 John Rawls, *El liberalismo político*..., p. 60.

dad proporciona al individuo los recursos conceptuales en cuyos términos llega a concebirse a sí misma, su identidad y sus valores. Digamos que concede a Taylor que la identidad, a un nivel ético, depende del reconocimiento que obtienen las personas en tanto que miembros de una determinada comunidad, pero subraya que su construcción teórica se refiere solo a la concepción de la persona en cuanto regula las relaciones con otros ciudadanos. La propuesta de la teoría de la justicia como imparcialidad rawlsiana implica a la dimensión política que regula los derechos y deberes básicos de los individuos en cuanto ciudadanos, es sólo algo que «se toma como un asunto práctico político, no como concepción moral general».[35]

La teoría de Rawls parte de la idea raíz según la cual la identidad pública de un individuo depende del reconocimiento que obtenga la persona —siguiendo la definición kantiana— como un fin en sí misma. Por esta razón, según Kant, el ordenamiento jurídico afecta a las relaciones externas recíprocas del arbitrio, cuando esas acciones influyen de forma mediata o inmediata a otros sujetos.[36] Así tenemos que el derecho define el conjunto de condiciones elementales que posibilitan el desarrollo de los sujetos concebidos como seres libres e iguales. Sin embargo, aún considerando esta distinción, el debate respecto a esta cuestión puede resultar pertinente, pues es esta distinción entre el nivel ético y el nivel político la que los comunitaristas cuestionan. Dicho de otro modo, una teoría de la justicia remite a una doctrina más global, está obligada a rebasar los límites de lo político, aunque no desarrolle —por utilizar los términos del mismo Rawls— una doctrina comprehensiva completa. No importa sólo el objeto del consenso, sino la verdad del juicio moral; luego persiste la obligación de recurrir a cuestiones que rebasan el ámbito de lo meramente político. Siguiendo esta línea de argumentación, Swift y Mulhall en *El individuo frente a la comunidad* se atreven a polemizar sobre la posición que defiende el segundo Rawls:

> Por ejemplo, tal vez no sea muy convincente la afirmación de que nunca se dará un amplio acuerdo racional en la sociedad sobre la verdad de una sola doctrina en conjunto (por ejemplo, de una doctrina religiosa). […] Pero es mucho más verosímil imaginar que pueda alcanzarse un acuerdo social sobre elementos de una doctrina completa.[37]

35 John Rawls, «Justicia como imparcialidad: política... », p. 191.
36 Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 37 y ss.
37 Stephen Mulhall y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, p. 313.

Taylor podría muy bien admitir este punto de vista y considerar que es plausible una sociedad que reconozca los bienes de una sociedad liberal bien ordenada, y aún así aceptar que sus miembros puedan llegar a un acuerdo, basado en consideraciones racionales y globales, sobre el valor de un determinado bien, aunque ello les conduzca a limitar la autonomía de sus ciudadanos en un punto concreto. En este aspecto, la divergencia entre los dos planteamientos nace de su diferente concepción sobre el sujeto. Mientras los liberales muestran un tipo de sujeto que posee una identidad definida previamente a su concepción del bien y su compromiso con la libertad es prioritario, manteniendo al margen de la política las orientaciones morales de los ciudadanos, los comunitaristas destacan la conexión intrínseca entre la concepción moral del sujeto y su identidad, manifestando en la arena política las consecuencias de esta aseveración que puede llevarles a limitar la libertad para abrir el acceso a algún otro bien considerado así por los miembros de la comunidad tras la deliberación democrática.

Por supuesto, los liberales dejan fuera este aspecto esencial en la constitución de la persona porque desean mantener intacta la capacidad del individuo para revisar sus concepciones sobre la vida buena, y consideran que cualquier intento por parte de la comunidad política por elevar a la esfera pública un conjunto de valores morales —más allá de la seguridad, la salud y el bienestar económico de sus ciudadanos— supondría inmediatamente reducir el marco de libertad en que los individuos se desenvuelven. Por eso el antiperfeccionismo estatal es un principio básico de las sociedades liberales.[38]

En el fondo, los liberales como Rawls pretenden dar forma a una sociedad política que salvaguarde el derecho del individuo al disenso, ofreciendo una concepción política de la justicia que tenga «en cuenta la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones del bien enfrentadas, y en realidad inconmensurables, que afirman los miembros de las sociedades democráticas existentes.»[39] Por lo tanto, la cuestión afecta a las diversas justificaciones que existen sobre el derecho del individuo a configurar su propio proyecto de vida, aun cuando entre en conflicto con los valores

38 Thomas Nagel considera que la neutralidad estatal es el principio de ordenación propio de las sociedades liberales democráticas, aunque acepta la posibilidad de otras sociedades regidas por otros principios. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

39 John Rawls, «Justicia como imparcialidad: política...», p. 191.

de la comunidad en los que se inserta. Si como se deriva del pensamiento comunitarista, los valores que asume el individuo emergen de patrones estimativos cuyo horizonte es trazado por la comunidad, parece que el individuo resultaría incapaz de desechar dichos valores. Supondría el desarme de la autonomía individual. No obstante, la argumentación comunitarista gira en torno al olvido que el pensamiento liberal ha ejercido sobre los vínculos constitutivos entre la comunidad y el individuo, exponiendo las consecuencias éticas y políticas que se derivan de ello.

Asumiendo parte de la crítica comunitarista, Rawls incorpora a su teoría la idea de que los ciudadanos pueden asumir ciertas orientaciones morales en la vida pública, siempre y cuando sean compatibles con los valores morales que persiguen otros grupos. En diversos ensayos suyos,[40] Rawls desarrolla la idea de un «consenso solapante» *(overlapping consensus)* que pueda dar cabida a todas las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas. En «The Idea of an Overlapping Consensus» defiende que a su teoría de la justicia se puede llegar a través de un procedimiento a través del cual se abstrae aquello en lo que pueden coincidir quienes defienden doctrinas completas, diferentes y opuestas, como corresponde a una sociedad plural. Su intención es crear unos principios de justicia que puedan ser compartidos por los seguidores de diferentes doctrinas completas razonables. En «Justice as Fairness» expone que los valores políticos de su teoría de la justicia son prioritarios respecto a los valores no políticos que configuran las doctrinas completas de la gente. Sin embargo, en «The Law of Peoples» Rawls utiliza esta misma idea del consenso solapado o superpuesto para justificar la convivencia pacífica entre sociedades liberales y no liberales, desarrollando una perspectiva que, en cierta medida, supone una retirada respecto a su anterior posición. En el mencionado artículo mantiene que este tipo de sociedad no liberal podría asegurar la convivencia entre sus ciudadanos y también ser respetada por las sociedades liberales, siempre que su sistema legal satisficiera ciertos requisitos de legalidad a los ojos de su propia gente y que se respeten los derechos humanos básicos. En una sociedad de este tipo, defiende Rawls:

> Los individuos no ejercen el derecho a la libre expresión como en una sociedad liberal; pero como miembros de asociaciones y cuerpos corporativos

---

40 Cf. J Rawls, «Justice as Fairness: Political…»; «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1, 1987, pp. 1-25; «The Law of Peoples» en S. Shute y S.L. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993,* New York, Basic Books, 1993, pp. 41-82.

> tienen el derecho, en algún punto del proceso de consulta, a expresar su disenso político y el gobierno tiene la obligación de tomar seriamente en cuenta tal disenso y ofrecer una respuesta reflexiva.[41]

Puede deducirse que este tipo de concesiones implican que las críticas comunitaristas son tenidas en cuenta por los pensadores más universalistas. Aunque el nervio central del discurso permanece inalterado: para Rawls es obvio que la asunción de algún tipo de bien, en sentido fuerte, ataca el núcleo básico del liberalismo, y que una sociedad no puede ser liberal, si la comunidad política en cuanto tal adopta públicamente preferencias sobre la vida buena, porque ello menoscaba la autonomía de sus ciudadanos. Por este motivo subraya que un tipo de sociedad que renunciara a la neutralidad estatal incluyendo concepciones sobre el bien no podría ser considerada una sociedad liberal. Si se desea mantener inalterada la libertad de elección de los ciudadanos, el Estado no puede intervenir sobre sus orientaciones morales.

En contra de este tipo de afirmaciones, una acusación habitual que el pensamiento comunitarista vierte sobre el liberalismo es que los liberales descuidan las condiciones sociales dentro de las cuales la autonomía puede ejercerse de un modo significativo perdiendo de vista la cuestión fundamental del sentido. En palabras de Roberto Gargarella, «frente a quienes presentan una idea 'vacua' de la libertad, los comunitaristas defienden una idea de libertad 'situada', capaz de tomar en cuenta nuestro 'formar parte' de ciertas prácticas compartidas».[42]

Esta última forma de réplica conecta con la cuestión de la subjetividad moral que subyace a la teoría liberal. En puridad, el argumento podría resumirse del siguiente modo: si el pueblo soberano no puede pronunciarse en el ámbito político sobre cuestiones morales y actuar en consecuencia, se deduce que cualquier opción moral asumida por los ciudadanos es equivalente a otras y, por tanto, la teoría liberal se sustenta sobre la base de un relativismo o subjetivismo morales.

2.4. Subjetivismo

La tercera cuestión a tener en cuenta en el contexto del debate subyace plenamente a una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía de

41 John Rawls, «The Law of Peoples…», p. 62.
42 Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después...*, p. 127.

Taylor, en la que incide el capítulo «Horizontes ineludibles» de *La ética de la autenticidad*, me refiero a la cuestión de la significación. Si la autonomía ha de estar provista de sentido, ésta tiene que ejercerse a partir de un contexto que otorgue valor a las opciones dentro de las que el individuo escoge. Ahora bien, como las teorías políticas liberales insisten en la neutralidad estatal, parece que esta imparcialidad se funda en que cualquier opción tomada por el sujeto respecto a su concepción del bien es tan válida como otra; pero entonces cabría afirmar que los juicios morales que desarrollan los individuos son sólo subjetivos. Parece que las elecciones de fines, valores y concepciones del bien no superan la perspectiva de la preferencia arbitraria y, por tanto, carecen de justificación racional.

Lo cierto es que Rawls reconoce que las elecciones individuales se reducen realmente a preferencias personales: «Elegir una concepción del bien en lugar de otra no es algo que tenga importancia desde un punto de vista moral. Cuando la elegimos, estamos influidos por el mismo tipo de contingencias que nos obliga a no tener en cuenta el sexo ni la clase social a la que pertenecemos».[43] Por consiguiente, es obvio que, según Rawls, no puede llegarse a un acuerdo racional sobre la vida buena ya que sería imposible su justificación pública. Por el contrario, los filósofos comunitaristas pretenden restaurar la objetividad de los juicios morales. Si aceptamos que la razón práctica puede distinguir entre formas de vida valiosas y no valiosas, ¿cuáles son los argumentos que sostienen el mutismo estatal sobre estas cuestiones? De otro modo: ¿por qué los ciudadanos no pueden instaurar formas de organización de la vida política respondiendo públicamente a la orientación moral con la que se identifican?

La respuesta de Rawls obliga a distinguir, como se ha descrito anteriormente, entre el nivel moral y el político. En el ámbito moral, como individuo, puede considerar que existen modos de vida más adecuados que otros; pero en el ámbito político surgen límites objetivos a la expansión de la conciencia individual, aunque se crea que existen formas de vida mejores que otras. En *El liberalismo político*[44] reconoce que es inevitable que las sociedades democráticas modernas alberguen doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, pero incompatibles; por esta razón el Estado en cuanto tal no puede asumir una doctrina moral completa sin perjudicar la autonomía y el derecho al disenso de algunos individuos.

43 John Rawls, «Fairness to Goodness», *The Philosophical Review*, 84, 1975, p. 537.
44 John Rawls, «Introducción» a *El liberalismo político...*, pp. 9-29.

Rawls considera que el resultado de la actuación de la racionalidad humana en el marco de una sociedad libre impide llegar a acuerdos globales porque ninguna doctrina completa resiste lo que denomina «las cargas del juicio», que aluden a la posibilidad de examinar desde un punto de vista racional la superioridad objetiva de una doctrina completa sobre otra. Es preciso matizar que Rawls se refiere a doctrinas completas y no a juicios morales netos; pero considerando que la validez de un juicio moral solo puede evaluarse a partir de la teoría moral más amplia que lo comprende, debe aceptarse la pertinencia de la acusación comunitarista hacia el escepticismo filosófico rawlsiano respecto a la racionalidad y a la objetividad de los juicios de valor.

Por supuesto, estas objeciones presentan modulaciones diferentes según acudamos a Sandel, MacIntyre o el propio Taylor. Los dos últimos evitan señalar que sus críticas se dirigen explícitamente a Rawls y lo camuflan bajo la censura hacia el emotivismo reinante —en el caso de MacIntyre— y de un clima de autorrealización individualista deudor de un modelo epistemológico cientifista en su aplicación a las ciencias humanas, en opinión de Taylor.

2.5. Neutralidad estatal

Más allá de la bipolaridad objetivismo-subjetivismo presente en la disputa entre liberales y comunitaristas, esta cuestión nos remite al problema de la justificación de la neutralidad estatal. Los liberales parecen prescindir de cualquier concepción sustantiva sobre lo que se considera bueno para el ser humano, otorgando prioridad al valor de la libertad de elección; mientras, los comunitaristas afirman la inevitabilidad de la sustantividad en la vida humana y su relevancia política.[45] Por supuesto, la argumentación liberal se basa en una concepción de la persona que destaca la libertad de elección del individuo como el valor básico en la organización social.[46] A partir de la pluralidad básica de las democracias occidentales, se deduce que las personas tendrán concepciones sobre el bien que serán distintas, aunque razonables. Los sujetos preferirán ciertos bienes a otros, y por ello el problema del consentimiento público se sitúa en el terreno político

---

45 Aunque algunos autores considerados liberales, como Joseph Raz sostengan el perfeccionismo estatal frente a la neutralidad. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
46 John Rawls, «Kantian Constructivism in…», pp. 525-526.

práctico.[47] Enfrentados a esta forma de argumentación, los comunitaristas denuncian que en la teoría política liberal no se da realmente la pretendida neutralidad entre las diversas concepciones de bien. Para Sandel, el compromiso con la imparcialidad, desarrollado en el ámbito político, se basa en la falta de neutralidad, en el ámbito antropológico, a la hora de describir la naturaleza de la personalidad humana. Por esta razón, se alega que el liberalismo adolece de falta de neutralidad ante concepciones del bien en donde la vida común sea parte constitutiva del plan de vida de los ciudadanos.

Como consecuencia de estas preocupaciones introducidas en el debate por el comunitarismo, los liberales han comenzado a prestar atención a cuestiones que antes descuidaban. Por ejemplo, ahora enfatizan que la libertad de elección se vincula con la multiplicidad de opciones posibles y con que éstas sean significativas.[48] Las últimas obras de Rawls, de Raz y de Dworkin admiten la intervención estatal del gobierno sobre el marco cultural, reconociendo que es el contexto cultural el lugar —Taylor aquí hablaría de «horizonte»— desde el cual los individuos reflexionan sobre sus creencias éticas y escogen sus opciones de vida.

Conectado con esta problemática, Raz ha indicado[49] que la supervivencia de diferentes tradiciones culturales es condición necesaria para que la autonomía de los individuos exista, en la medida en que esas tradiciones condensan y articulan las orientaciones de valor que se presuponen en toda elección basada en preferencias. Por su parte, Dworkin muestra que preservar la riqueza del marco cultural es defender la libertad de elección de los ciudadanos:

> Los ciudadanos han de elegir dentro de un marco cultural que incluye oportunidades y modelos ejemplares que hayan sido considerados elementos necesarios de la vida buena por parte de personas reflexivas en el pasado y que formen parte de un patrimonio cultural [...] Podría hacer hincapié también en que, de acuerdo con las exigencias de la justicia, el marco correcto requiere decisiones colectivas sobre qué formas de vida hay que fomentar o recomendar como mejores, especialmente cuando la cultura popular impulsa en sentido contrario y proporciona con ello pocos ejemplos de formas de vida valiosas.[50]

---

47 John Rawls, «Priority of Rights and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs,* XVII, 4, 1988, pp. 256-259.

48 Joseph Raz, *The Morality of Freedom…;* Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo…*

49 Joseph Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 155-176.

50 Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo...* pp. 152-153.

Sobre esta cuestión, es preciso indicar que Dworkin considera ilegítimo prohibir determinadas formas de vida bajo el pretexto de que no son adecuadas, pero acepta que el Estado fomente aquellas que considere buenas. En cualquier caso, el liberalismo igualitario de estos autores exige la intervención del Estado en la regulación de la vida de la comunidad; sin embargo, el fundamento de esta intervención estatal se halla en los principios de la justicia y no en la idea de bien. Quedaría pendiente establecer si los principios de justicia se fraguan en una concepción de lo bueno, como Taylor sugiere.

3. Nuevos caminos

En resumen, como ha sido señalado por algunos filósofos,[51] la presión comunitarista ha conducido a un acercamiento entre las dos posiciones y, hoy en día, han alcanzado una especie de síntesis en la que diversos puntos significativos de ambas posturas han contactado. En la actualidad, se ha reintroducido la discusión sobre el concepto de persona; se ha subrayado la importancia que la comunidad posee en la configuración de la identidad del individuo y los lazos que unen a éste con su comunidad; se ha pretendido una mayor coherencia al subrayar la conexión entre lo ético y lo político, entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público; se ha matizado la abstracción metodológica y se ha acentuado la perspectiva histórica.

Haciéndose eco de algunas de estas cuestiones, durante los últimos años ha irrumpido en la escena de la filosofía política, tomando partido en algunas de las cuestiones debatidas, una corriente que recibe el nombre de republicanismo.[52] El republicanismo es una orientación teórica y práctica que pretende construir una democracia participativa fundada en valores universales; con lo cual los principios ilustrados toman cuerpo en una tradición que resalta los lazos de amistad cívica entre los ciudadanos y el cultivo de las virtudes ciudadanas. A través de este abrigo teórico se han reintroducido aspectos que el pensamiento comunitarista siempre ha considerado indispensables para llevar a cabo una auténtica vida política.

---

51 Carlos Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 156-158; Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 33-35.

52 Su figura más conocida es Philip Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

Así, el republicanismo se ha convertido en el lugar de encuentro entre liberales críticos y comunitaristas que hallan en esta posición teórica un clima más favorable para el desarrollo de sus trabajos.[53]

Las tesis del pensamiento republicano son menos duras que las mantenidas por otros autores comunitaristas: el republicanismo no necesita comprometerse con el respeto de una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, institucionalmente circunscritos.[54] Se enfatiza el respeto de las instituciones y procedimientos republicanos, incluyendo un *ethos* característico, pero no se desciende a concretar un modelo de vida ético tal como efectúan algunos comunitaristas y moralistas contemporáneos. El republicanismo subraya, sobre todo, la necesidad de un compromiso activo del ciudadano con el bien público, de manera que el interés respecto a los demás miembros de su comunidad supere el puramente instrumental.[55]

Sin embargo, a pesar de este acercamiento entre una y otra postura, todavía quedan muchas preguntas que contestar en la construcción del pensamiento comunitarista. Entre otras, los liberales plantean: si los comunitaristas niegan la existencia de unos valores mínimos universales; si mantienen un modelo único y cerrado de comunidad aunque acepten que cambie según la dimensión histórica y geográfica; si presentan una concepción totalitaria en tanto la comunidad más significativa o mayoritaria se impondrá a las minorías impidiendo el disenso; si en realidad la aplicación de su teoría sobre la sociedad no implicaría una negación de la pluralidad o una homogeneización de los individuos.

Como puede observarse en *La ética de la autenticidad*, Taylor rechaza toda teoría política que considera al sujeto en términos de incorporeidad y ausencia de trabas, pues este sujeto neutro que aplica el punto de vista «desde ninguna parte» es una degeneración tomada del modelo epistemológico de las ciencias naturales que se aplica inadecuadamente en el caso de

53 Lo cierto es que tanto liberales como comunitaristas utilizan este término para denotar su filosofía política. El «republicanismo procedimental» sería propio de liberales como Rawls o, en otro sentido, Habermas, y el «republicanismo comunitario» es apoyado por Sandel.

54 Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después...*, pp. 180-181.

55 En este sentido, debe valorarse que los últimos trabajos de Rawls resaltan un modelo de democracia más participativo, deliberativo, que incluye la creación de foros públicos de discusión en los que los ciudadanos debatan y acuerden la resolución de los problemas que aquejen a sus comunidades. *Cf.* John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, LXIV, 3, 1997, pp. 765-807.

las ciencias humanas. En cierto modo, Taylor no hace a Rawls blanco de su crítica porque reconoce que la descripción que éste hace la persona se refiere a sus atribuciones como ciudadano, a sus delimitaciones políticas; sin embargo, el debate de fondo pervive porque es precisamente esta división la que Taylor cuestiona: partiendo de que toda teoría política ha de expresar qué hay en los seres humanos que justifica que se les trate como exige dicha teoría, el liberalismo deja cortada la discusión porque rechaza la reflexión sobre la naturaleza humana como fuente normativa.

Por otro lado, los comunitaristas han dedicado grandes esfuerzos a combatir el subjetivismo moral, aunque algunos lo combinen con una peculiar defensa del reconocimiento de la particularidad tanto personal como cultural. Taylor ha rechazado lo que él denomina «el relativismo blando [*soft relativism*]»,[56] el escepticismo o la pérdida de significación, y esta crítica puede ser atribuida a Rawls en la medida en que otros filósofos —por ejemplo, Sandel— achacan al postulado de neutralidad estatal rawlsiano estar fundado sobre un escepticismo que afecta a los juicios de valor. No obstante, otros liberales, como Dworkin, ya están *de facto* admitiendo las críticas comunitaristas e incorporándolas a sus reflexiones políticas al destacar que las convicciones han de ser el resultado de una reflexión crítica y no de preferencias arbitrarias. Por eso, coincidiendo con algunos comunitaristas, destaca Dworkin que «la experiencia ética carece de sentido a menos que sea objetiva».[57]

Además, Taylor ha polemizado con Rawls en torno a la prioridad de la justicia sobre el bien. Para aquél es evidente que toda teoría moral o política ha de inspirarse en una visión del bien y, por consiguiente, rechaza toda postura que niega su apelación a una teoría sustantiva del bien. En consecuencia, Taylor defiende la posibilidad de que el Estado se comprometa con ciertos planes de vida o, al menos, con una cierta organización de la vida pública orientada hacia el bien. Siguiendo las consecuencias que se extraen de este compromiso, considera que al menos se debe fomentar un ambiente cultural rico, precisamente para que los ciudadanos puedan elegir entre opciones que no sean triviales o carezcan de significación. Aunque también existen autores liberales perfeccionistas, como Joseph Raz, que basan su liberalismo en lo que Rawls consideraría un ideal ético completo que no establece discontinuidad entre lo ético y lo político, y

56 Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 52 y ss.
57 Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo...*, p. 141.

para el cual el Estado debe promover una pluralidad de opciones con el fin de contribuir a una mayor autonomía individual.[58]

Finalmente, Taylor señala que para que los seres humanos desarrollen y conserven una vida autónoma como ciudadanos se necesita algo más que el apoyo de un sistema político liberal, se necesita un compromiso fuerte con este hiperbien; pero la negativa de la teoría liberal a apelar a una concepción del bien, le impide exponer las razones que tienen para otorgar prioridad a la elección autónoma de fines. La consideración del individuo como elector autónomo de fines no es esencial a la condición humana: dicha consideración se da solo dentro de una matriz social liberal; por eso debe desarrollar las estructuras sociales que sirven de base a esa sociedad. Sin embargo, la perspectiva meramente instrumental que el liberalismo ofrece de las instituciones debilita el sentimiento de fidelidad común hacia esas instituciones y, con ello, puede socavar su compromiso con diversos ideales importantes para la democracia como son la defensa de la igualdad de todos los ciudadanos, su compromiso con la libertad, la solidaridad y con la eficacia de un verdadero autogobierno colectivo.

Uno de los logros del pensamiento de Taylor es su pretensión de redefinir la propia extensión del despliegue comunitarista, resultando que su posición no debe reducirse a una mera crítica de un liberalismo que siempre antepone los derechos individuales sobre el bien colectivo, sino a reintroducir la importancia que la comprensión de la comunidad posee y de la relación del individuo con la comunidad para el desarrollo de una teoría de la sociedad y política más completa. A lo largo de *La ética de la autenticidad*, Taylor propone un liberalismo no individualista que otorgue a la comunidad el papel que le corresponde en tanto es fundamental para el desarrollo de la «autenticidad», entendida como un ideal moral que incluya referencias del individuo hacia fuera.

En suma, la intención del pensamiento de índole comunitarista no es acabar con el liberalismo, sino cuestionar la validez de ciertas autocomprensiones del ser humano que el liberalismo ha desarrollado y corregir algunas de sus incoherencias, entre las que destaca: la mencionada visión parcial de la naturaleza humana y el «malestar» generado por una «ética de la inarticulación»[59] que aparentemente niega la asunción de una perspecti-

---

58 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*…, p. 419.
59 Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 69-106.

va explícitamente ética cuando, en realidad, constituye una ética claramente definida con una amplia y no siempre positiva repercusión en el horizonte de la Modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPS, Victoria, *Una vida de calidad*, Barcelona, Crítica, 2001.

CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

— *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.

DOMÈNECH, Antoni, «Individuo, comunidad, ciudadanía», en José Rubio-Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Méndez (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 29-46.

DWORKIN, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.

ELÓSEGUI, María, «Charles Taylor: los problemas de la sociedad multicultural. Entrevista por María Elósegui», *Debats*, 47, 1994, pp. 41-46.

ETZIONI, Amitai, «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», *The Responsive Community*, Volume 2, Issue 1, 4, Winter 1991/1992.

GARGARELLA Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.

KALLSCHEUER, Otto, «El liberalismo comunitario de Michael Walzer», *Debats*, 39, 1992, pp. 40-45.

KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, London, Duckworth, 1981.

MACRIDIS, Roy C. y Mark L. HULLIUNG, *Las ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Alianza, 1994.

MUGUERZA, Javier, «Ciudadanía: individuo y comunidad», en José Rubio-Carracedo *et al.* (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 19-28.

MULHALL, Stephen y Adam SWIFT, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

NAGEL, Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

NINO, Carlos, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989.

NOZICK, Robert, *Anarquía, estado y utopía*, México, F.C.E., 1988.

PETTIT, Philip, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. Traducción castellana, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978.

— «Fairness to Goodness», *The Philosophical Review*, 84, 1975, pp. 536-554.

— «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 9, 1980, pp. 515-572.

— «Justice as Fairness: Political not Metaphisical», *Philosophy and Public Affairs*, XIX, 3, 1985, pp. 233-251. Traducción castellana, «Justicia como imparcialidad: política, no

metafísica», Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 187-229.

RAWLS, John, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1, 1987, pp. 1-25.

— «Priority of Rights and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs,* XVII, 4, 1988, pp. 251-276.

— «The Law of Peoples», en S. Shute y S. L. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993,* New York, Basic Books, 1993, pp. 41-82.

— *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Traducción castellana, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

— «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, LXIV, 3, 1997, pp. 765-807.

RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

— «Multiculturalism: A Liberal Perspective», en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 155-176.

RUBIO-CARRACEDO, José, José María ROSALES y Manuel TOSCANO MÉNDEZ (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.

SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

— «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 181-203.

— *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

— *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

VALCÁRCEL, Amelia, *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983.